سعيد حوا والإحياء الإسلامي في سوريا البعثية

اسحق وايزمان

جامعة حيفا، إسرائيل

Studia Islamica, No. 85 (1997), pp. 131-154

مجموعة التمدن للأبحاث

٢٠١٥

مقدمة

مرّ الإحياء الإسلامي بثلاث مراحل رئيسة في الأوقات الحديثة. وكان التجديد بدءاً من القرن السابع عشر وصولا الى أوائل القرن التاسع عشر رد الفعل التقليدي للانحدار الداخلي للإسلام، الذي عمّ وانتشر بسبب تقديس الأولياء والممارسات الشعبية التي كانت تتعارض مع الشريعة الإسلامية.

كان العنصر الأبرز لهذه النهضة الطريقة الصوفية للنقشبندية- المجددية، التي تلقت دافعها الإصلاحي من أحمد السرهندي في الهند ووصلت ذروتها بظل إرشاد الشيخ خالد في زمن الإمبراطورية العثمانية. وقد عكست السلفية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين الجهود التحديثية الإسلامية لتحدي الهيمنة السياسية والثقافية الغربية. وسعت إلى تحرير الإسلام من أغلال التقاليد بالعودة إلى مثال الأجداد (السلف)، وبالتالي استعادة قوته التي كانت له في البداية. وبرفضها المتنامي أبداً للمؤسسات الدينية للأجيال اللاحقة- مدارس الشريعة والطرق الباطنية – أفسحت السلفية المجال للتنظيمات الحديثة مثل الاخوان المسلمين والحركة الوطنية. وتعبَر الصحوة في النصف الثاني من القرن العشرين عن الاحباط والمحنة الإسلامية في ظل الأنظمة العسكرية الاستبدادية التي اجتاحت منطقة الشرق الأوسط بعد الاستقلال. هذا النوع الأكثر راديكالية للإحياء الإسلامي انقلب ضد الدولة العلمانية الحديثة الواسعة الانتشار ويسعى إلى استبدال القومية بالإسلام كهوية أساسية للمجتمع.

التجديد، السلفية والصحوة ليست فقط مراحل تاريخية، وإنما أيضا جذور الإحياء الحالي للإسلام. فالمفكرون الإسلاميون المعاصرون قد يتماهون بشكل حصري مع إحدى تلك المراحل، إلا أنهم، في كثير من الأحيان، يجمعون بين العناصر الثلاثة كلها. ويتم تحديد المزيج الخاص لكل مفكر عن طريق ميوله الشخصية، تربيته، وقبل كل شيء، الظروف الفريدة لبلاده. ويميل التحليل الغربي المعاصر للإحيائية الإسلامية إلى الاعتماد على مصر وعلى التجليات المتطرفة لصحوتها. في الواقع، يبدو أن هذا النوع هو الأكثر بروزا للإحياء في هذا البلد، وذلك يعود، وإلى حد كبير، إلى الصيغة المركزية لحكومته. مع ذلك، إن تحليلاً للإحياء الإسلامي في بلدان أخرى، أقل مركزية، قد تظهر إعطاء مجالاً أكبر لأشكال منقحة ومعدلة للأنواع القديمة أيضا. ومن الأمثلة على ذلك هو فكر سعيد حوّا، المنظّر الرئيس للحركة الإسلامية في سوريا بظل حكم البعث.

هذه المادة تحلل الإطار الفكري والنظري لفكر سعيد حوّا . فهي تدرس وجهات نظره تجاه المسألة الأساسية المتعلقة بالإسلام الحديث من حيث طبيعة الانحدار الإسلامي وطرق إحيائه. ويحاول المقال وضع أفكار حوّا ضمن الاتجاهات الأوسع للاحيائية الإسلامية، وبالتالي إعطاء مثال عن تأثير الطبقات السابقة على الصياغات الحالية. من ناحية أخرى، تسعى المادة الى إظهار مساهمة حوّا الخاصة في الإحياء المعاصر والإثبات بأن خليطه الخاص من هذه الميول شكلته تجاربه الخاصة وواقع ظروف المسلمين في سوريا. وأخيرا، تحاول المقالة أن تعطي مثالا عن مزايا الأسلوب الدلالي في تحليل الفكر الإسلامي الحديث. وتدرس موقف حوّا من المراحل التاريخية الثلاث، والاتجاهات الحالية السورية للإحياء الإسلامية عن طريق تتبع الأصول واظهار استخدامه الخاص لثلاثة مفاهيم رئيسة هي: **الردَة،** الأداة المفاهيمية لتحليل تراجع الإسلام وانتقاد الجناح الراديكالي للصحوة أيضاً؛ **السلفية،** المفهوم المعروف جداً الذي يعيد حوّا تعريفه من أجل إعادة تأهيل الإسلام التقليدي القويم وخصوصا الطرق الصوفية؛ **والربّانية،** وهو المفهوم المبتكر

للحصول على نموذج معدل للتجديد والذي يرمز إلى برنامج حوّا الخاص لإحياء الإسلام. أما تطبيق الاحيائية الإسلامية في سوريا البعثية فيجري تحليله في الجزء الأخير من هذه المادة عن طريق معالجة حوّا للمفهوم الرابع وهو الجهاد.

.

حياة سعيد حوّا (١)

ولد سعيد حوّا (١٩٣٥-١٩٨٩) في حي الفقراء في حماة، المدينة التي كانت تعتبر دائما معقل التيار الديني المحافظ في سوريا. كان والده ناشطاً سياسياً في حركة أكرم الحوراني، محرض الفلاحين في حماة ضد أصحاب الأراضي. وقد أعجب حوّا بالدينامية السياسية للحوراني، لكنه وتحت تأثير أستاذه في مجال علوم الإسلام، الشيخ محمد الحامد، اختار الاتجاه المعاكس للدين. وكان الحامد خطيب مسجد السلطان، المسجد الرئيس في حماة، وشيخ صوفي على الطريقة النقشبندية وأحد مؤسسي فرع الاخوان المسلمين في المدينة. وأصبح حوّا، بظل إرشاده، عضواً في الاخوان المسلمين في عام ١٩٥٣، فضلاً عن ممارسته الصوفية. وظل ملتزماً بكليهما بقية حياته.

خلال النصف الثاني من عام ١٩٥٠، وبينما كان ينهي دراسته في كلية الشريعة في دمشق، كان لحوّا فرصة لقاء مصطفى السباعي، المؤسس والمشرف العام في حركة الاخوان المسلمين في سوريا. مع ذلك، فإن هذا التعارف لم يحمل في طياته تأثيراً كبيراً على حوّا الذي كان أكثر اهتماما بزيارة مشايخ الصوفية في العاصمة. وبدا له أن تعاليم السباعي لم تعد كافية ومناسبة للتعامل مع صعود الأحزاب المتطرفة وانخراط الجيش في السياسة. كانت مكانة الاخوان في حالة انحدار، وبعد وقت قصير من صعود البعث الى السلطة في عام ١٩٦٣ وجدت القيادة القديمة، التي يرأسها الآن عصام العطار، نفسها في المنفى.

كان على القيادة الجديدة تنظيم المعارضة الإسلامية ضد النظام البعثي الحاكم. وكان مروان حديد الشخصية الأكثر تشدداً في القيادة، والرجل الذي جلب معه تعاليم سيد قطب المتطرفة الى لسوريا والذي قام، في تحد لسلطة العطار، بالترويج لجهاد لا هوادة فيه ضد النظام. لقد كان الزعيم الروحي لاضطرابات حماة عام ١٩٦٤ فضلا عن كونه السبب الرئيسي لحالة الانقسام في صفوف الإخوان في عام ١٩٧٠ بين أتباع العطار، الذي رفض دورة العنف، والمتطرفين معه الذين كانوا يصادقون على كل ما يقوم به مهما يكن الثمن. وقد مثل حوّا طريقا وسطا بين الفريقين بالتحضير الحذر للصراع في المستقبل. وأصبح الرئيس الفعلي لفرع الإخوان في حماة بعد قمع اضطرابات عام ١٩٦٨ وكُلف بعد ذلك بمهمة إعادة صياغة عقيدة الاخوان في وجه الحكم البعثي. ولم يكن قادرا على تنفيذ المهمة إلا بعد أن غادر سوريا إلى المملكة العربية السعودية هربا من قبضة النظام الشديدة. وقد حولته كتبه المنشورة في عام ١٩٦٨ وما بعده الى مفكر إسلامي بارز في بسوريا.

سمح نظام الأسد الجديد لحوّا بالعودة إلى سوريا في عام ١٩٧١. وتم سجنه بعد عامين لدوره في تنظيم العلماء السوريين المعارضين لاقتراح الأسد بوضع دستور جديد لا يشير إلى وجوب أن يكون الرئيس مسلماً. وخلال فترة سجنه التي دامت خمس سنوات بدأ تأثير حوّا المعتدل على الحركة الاسلامية في سوريا بالتلاشي. وأثبت التحول العنفي الذي اتخذه النضال الاسلامي في عام ١٩٧٦ بعد مقتل مروان حديد بأن إرث هذا الأخير سوف يسود. انضم حوّا الى النضال

بعد الإفراج عنه ورحيله عن سوريا في عام ١٩٧٨. وانتخب عضوا في القيادة الجماعية للاخوان المسلمين، وفي وقت لاحق عضوا في قيادة الجبهة الإسلامية. وقد وُصف بالمنظّر الايديولوجي للمواجهة، الوصف الذي لم يوافق عليه في البداية. ووصلت هذه المواجهة الى ذروتها في انتفاضة حماة عام ١٩٨٢ والقمع الدموي من قبل نظام الأسد.

عودة الرِدَة

كانت نقطة الانطلاق لحوّا، كغيره من المفكرين الإسلاميين المعاصرين، هي حالة الإسلام المؤسفة في العالم الحديث (٢). ومثلهم أيضاً، قال حوّا بأنه يشعر بأنه مضطر إلى الاعتراف بأن العالم الإسلامي يضعف من الداخل وبأنه متخلف عن الغرب، مادياً وروحياً. ويزعم حوّا بأن احتلال العالم الاسلامي في القرن التاسع عشر من قبل أوروبا الإمبريالية أعطى الغرب الحرية الكاملة للقيام بتنفيذ مخططاته ضد الإسلام، وبأن العواقب التي نراها اليوم هي نتيجة تقسيم العالم الإسلامي وهيمنة الدول الغربية بواسطة الأنظمة العسكرية. فبحسب رأيه، يهدف الغرب الى تدمير الإسلام كنظام فكري وأخلاقي من خلال تقديم مبادئه الأخلاقية والعلمانية والإباحية إلى العالم الإسلامي ونشر عقائده القومية والشيوعية والوجودية فيه (٣). ويصر حوّا على القول بأن في ظل الهيمنة الغربية، أصبح الفساد واسع الانتشار في العالم الإسلامي وتحول الاسلام الى موضوع محط ازدراء وسخرية. أما مدى الكفر فيختلف من بلد إسلامي إلى آخر، لكن الشر، كما يقول، يمكن أن نجده في كل شيء. فجميع الحكومات ومعظم القادة والزعماء المسلمين أصبحوا أعداء للإسلام، وجماهير المسلمين تنجر ورائهم وهي صاغرة. وفي الوقت الذي تصبح فيه الدولة متمتعة بسلطات كاملة، وتتدخل عنوة بجميع مجالات الحياة، قلة فقط تتمكن من الفرار من البدع والهرطقة (٤).

وفقاً لرأي حوّا، لم يكن النجاح الاستثنائي للغرب ولوكلائه المحليين ممكنا فقط بسبب التفوق العسكري والتكنولوجي للغرب، وانما بسبب الضعف الداخلي الذي استفحل في الأمة الإسلامية نفسها. فمعظم المسلمين، بحسب ما يدعي، أصبحوا جاهلين لدينهم ويلتمسون الارشاد في تعاليم الهرطقة والزندقة، ومعظمها مستورد من الغرب (٥). وكان الضرر على وجه الخصوص هو الميل في أوساط المسلمين للابتعاد عن النشاط السياسي، وكأن السياسة ليست جزءاً من الإسلام، وهذا يمهد الطريق للزنادقة والمنافقين للاستيلاء على الحكومة وابقاء الإسلام خارج الحياة السياسية (٦). إن العلماء والصوفيين، على حد سواء، هم المسؤولون، بحسب زعمه، عن هذا الجهل وقلة النشاط السياسي. فقد غذى هؤلاء لعدة قرون الموقف القدري الذي يقول بأن مقاومة أي حكومة هو إثم، وغرسوا الخضوع في نفوس مريديهم من خلال مجموعاتهم الدراسية، واحتفالات الذكر، والمنظمات الخيرية (٧). ذهبت الحركة السلفية، التي برزت كمعارضة للتوجهات الشرعية والصوفية في الإسلام، بعيداً جداً في رفضها للتقليد الإسلامي ككل (٨). وبالتالي فإن الجهل والانقسام خلقا الظروف التي جعلت من السهل نشر تعاليم أجنبية في جميع أنحاء العالم الإسلامي. ويحلل حوّا هذه الحالة المؤسفة للإسلام من خلال مفهوم " الرِدَة" التاريخي والشرعي.

الرِدَة مفهوم يعود تاريخه الى الفترة التي تلت مباشرة وفاة النبي. فهناك عدد من القبائل التي كانت قد عقدت الاتفاقات مع محمد اعتبرت نفسها بعد وفاته، وفقا للأعراف العربية، حرة من أي التزام تجاه خليفته. وكانت بعض

القبائل بقيادة قادة ملهمين معارضين، يمثلون تعاليم مختلفة عن تلك التي لمحمد. أما موقف المسلمين تجاه انسحابهم فكان عكس ذلك تماما. لأن القبائل قبلت الإسلام وانضمت مجتمعاتها اليه، وحولهم انسحابها إلى مرتدين وخونة، الذين كان من الضروري اعادتهم أو سحقهم. وتحقيقا لهذه الغاية بدأ أبو بكر، الخليفة الأول، حروب الردة، وهي سلسلة من المعارك أعادت في النهاية الحكم الإسلامي إلى شبه الجزيرة العربية بأسرها (٩).

الاستخدام السياسي الذي وضعه حوّا لمفهوم الرِدة يستحضر في الذهن استخدام سيد قطب لمفهوم الجاهلية (١٠). ومما لا شك فيه، أن حوّا استمد فكرة تطبيق المفاهيم التاريخية على المجتمعات المعاصرة من سيد قطب، لكنه في الوقت نفسه يحوِل هذا الأسلوب ضده. فالاختلافات بين المفهومين مهمة لفهم انتقادات حوّا لفكر قطب. أولا وقبل كل شيئ، وعلى الصعيد اللغوي، لا يوجد مجتمع مسلم يمكن تعريفه بأنه جاهلي، فالجاهلية تدل على حالة ما قبل الإسلام. وبالتالي فإن الرِدة مصطلح أكثر دقة، لأنه يدل على وضع تم فيه التخلي عن الإسلام من قبل أولئك الذين كانوا قد أعلنوا اسلامهم. بالإضافة إلى ذلك، هناك تشابه بين قادة الرِدة وبين "قادة" الأيديولوجيات الأجنبية التي تم استيرادها إلى العالم الإسلامي المعاصر، مثل عبد الناصر أو عفلق.

الأهم من ذلك، مع ذلك، هي الآثار العملية للمفهومين. فقد أثبتت فكرة الجاهلية بأنها غامضة للغاية ولا توفر لاتباع سيد قطب مسار عمل واضح. لقد كان المجتمع المكي والقبائل العربية عبارة عن خصوم ومجندين محتملين، على حد سواء، لمحمد والموقف تجاههم اتخذ أشكالا مختلفة، تبعا للزمن والظرف. وتراوحت هذه المواقف من الانسحاب من المجتمع الكافر (الهجرة)، من خلال الوعظ (الدعوة) في أوساط أفراده وصولا الى محاربته (الجهاد). هذا الغموض نتج عنه مجموعة متنوعة من الحركات الإسلامية في مصر خلال عام ١٩٧٠ (١١)، كل منها تفضل تطبيق أحد المواقف على حساب الحركات الأخرى. إن مفهوم الرِدة ليس فقط مفهوماً تاريخياً وانما شرعي أيضاً، وهو مفهوم جلي وواضح أكثر بكثير من مفهوم الجاهلية. والسبيل الوحيد للعمل الذي يشير إليه هو الحرب. أما القوانين التي تحكم مثل هذه الحرب فهي أكثر صرامة من تلك التي تحكم الحروب ضد الكفار من غير المسلمين، ولا تترك أي مجال لتسوية أو اتفاق. فالرِدة هي خيانة، والعقاب بالنسبة لأولئك الذين يرفضون التوبة هو الموت (١٢).

إن مفهوم الرِدة يمكّن حوّا أيضا من وضع ترتيب للأولويات في الحرب المقدسة ضد الكفار. فقد رسم سيد قطب نظاماً عالمياً قطبياً للإسلام والكفر. أما حوّا فيضيف تمييزاً هاماً بين الكفار أنفسهم. وتشمل احدى الفئات الشعوب غير الاسلامية التي تؤمن بمجموعة متنوعة من الإيديولوجيات التي من صنع الإنسان، وتضم مسلمين آخرين يتبنون تلك الأيديولوجيات على حساب الاسلام. وعلى النقيض من قطب، فإن المجموعة الأولى فقط، الذين هم من وجهة نظر حوّا لا زالوا في حالة ما قبل الإسلام، هي من يطبَق عليها مصطلح الجاهلية. أما المجموعة الثانية فهم المرتدون، ويجب شن الحرب ضدهم قبل شنها ضد العالم الجاهلي. كان هذا هو الحال في حروب الرِدة التاريخية، التي سبقت الفتوحات الإسلامية خارج الجزيرة العربية، وهذه هي وصية الشريعة المقدسة.

هناك اختلاف مهم آخر يكمن في الطريقة التي يطبق فيها المفكران مصطلحاتهما. فبالنسبة لسيد قطب كانت الجاهية أمراً واقعاً ووصف اسلامي لحقائق المجتمع المصري في زمنه. اما بالنسبة لحوّا، بالمقابل، فإن مصطلح الرِدة

عبارة عن أداة مفاهيمية، فرضية إسلامية، تمكنه من التحليل باسلوب اسلامي المجتمع السوري والمجتمع الاسلامي ككل. وهذه مقاربة أكثر مرونة وذكاء بكثير.

إن حوّا مدرك وواع جداً للعواقب الشديدة والحادة التي ستنتج عن تطبيق مصطلح الرّدة على المجتمعات الاسلامية، إلا أن التهديدات الخطيرة التي يواجهها الإسلام تجبره على تنفيذ التحليل الضروري. أما هدفه فذو وجهين: اثبات مدى اصابة هذه المجتمعات بالرِدة ووصف العلاج الشافي. والرثاء الطويل لحال وظروف العالم الاسلامي المعاصر جزء من هذا التحليل. ويضيف اليه مفهوم الرِدة المنظور التاريخي. فالأزمة في أيامنا الحاضرة، من وجهة نظر حوّا، هي الأشد في تاريخ الأمة الإسلامية. إذ عانى المسلمون من اوقات صعبة في الماضي- الرِدة في أعقاب موت النبي، الحروب الصليبية، غزوات المغول- لكن الفترة التي اعقبت سقوط الخلافة العثمانية وهجوم أوروبا الامبريالي كانت الأصعب على الاطلاق. ففي مواجهة الرِدة الأصلية، بحسب ما يشرح حوّا، وقفت أمة موحدة بقيادة أمير واحد؛ نجحت الحملات الصليبية في احتلال جزء فقط من الأراضي الإسلامية، وكانت الأمة موحدة ضدهم أيضا؛ واعتنق المغول الاسلام وكانوا مندمجين. أما في الوضع الحالي، وعلى النقيض من ذلك، فيتم تدمير الكيان السياسي للمسلمين. إذ لم يعد لديهم قائد في العالم، والاسلام مزدرى ومحتقر حتى في أرضه. فأعداء الإسلام أكثر تعقيداً وحنكة ويقدمون أفكارهم على أنها أفكاراً نبيلة. كما تتيح لهم سيطرتهم على وسائل الاتصالات الوصول إلى عقول ومشاعر المسلمين وغير المسلمين على حد سواء (١٣). نتيجة لذلك، يصر حوّا على القول أن العديد من المسلمين قد سقطوا في حالة الرِدة، أو تخلوا عن الاسلام، جزئياً على الأقل، وبأن قلة فقط شكلوا استثناءَ. فالرِدة تشكل مصير العالم الإسلامي، بما أن مناصب السلطة في يدها (١٤). مع ذلك،

على الرغم مما قيل، لا نجد معظم المجتمعات التي تنتمي إلى بلدان العالم الإسلامي مذنبة بالهرطقة لأنه إذا فعلنا ذلك، سنعتبر كل بلد منها بمثابة دار حرب. نحن نفضل التريث بهذا الحكم على الرغم من الزيادة في عدد المرتدين وعلى الرغم من هيمنتهم، بسبب الشرائع الدينية التي من شأنها أن تترتب على مثل هذا الحكم... سوف نقنع باعتبارها مجتمعات فاسقة يتحكم بشؤونها المرتدون، المنحرفون، الزنادقة والمنافقون، الذين يعمقون الانحراف ويقودون المسلمين نحو الرِدة الكاملة (١٥).

ففي تناقض، تقريبا، مع استنتاجاته، لمنع حرب شاملة ضد معظم المجتمعات الإسلامية والحكومات، يفضل حوّا تأجيل إعلان الرِدة الكاملة. وهو يشعر بأن الوقت ينفد، إلا أنه لا يزال من الممكن في معظم الحالات تحويل دفة الامور من دون اللجوء إلى العنف. إذ لا يزال بامكان الإصلاح تقريب مسألة إحياء الإسلام ولذا يجب تجنب التمرد. وللنجاح بذلك يجب أن تبدأ الاصلاحات داخل الحركة الإسلامية نفسها.

إصلاح السلفية

المؤمنون المسلمون الحقيقيون لا يمكن أن يبقوا غير مبالين إزاء الفسق الذي تعيش فيه المجتمعات المسلمة، وإزاء الردة من جانب الحكومات الإسلامية بالخصوص. فمن واجب كل واحد منهم محاربة المرتدين وتوجيه الخاطئين إلى

الطريق الصحيح. وقلة فقط تمكنت من الهروب والنجاة من تأثير التدهور الداخلي للإسلام والتغريب الحاصل، لكن هذه القلة يجب عليها الاستمرار في النضال من أجل إصلاح الإسلام وصد الجاهلية. وبالتالي، ومن وجهة نظر حوّا، فإن المسلمين المؤمنين الحقيقيين اليوم هم النشطاء الإسلاميون، الذين يشكلون معاً الحركة الإسلامية التي تتحمل مهمة الإحياء الإسلامي.

كان أهم عنصر في الحركة الإسلامية منذ عام ١٩٣٠، على الأقل في العالم العربي، حركة الاخوان المسلمين، التي ينتمي اليها حوّا نفسه. أما الآن، وبحسب رأيه، فإن هذه الحركة أيضا قد ضعفت من الداخل في جيله، لأنها انحرفت عن تعاليم مؤسسها حسن البنا، في نقطتين هامتين.

إن نقده هذا يمكن أن ينطبق على الحركة بشكل عام، لكن هاجسه واهتمامه الرئيس كان منصباً، بدون شك، على فرع الاخوان السوري. فانتقادات حوّا لمفهوم الجاهلية لسيد قطب كان موجهاً إلى حد كبير ضد الجناح الراديكالي ممثلاً بمروان حديد المناصر السوري لسيد قطب. وينتقد أيضا قيادة عصام العطار، المرشد العام للاخوان المسلمين في سوريا، الذي كان يعتبر سلفياً (١٦). وانتقاده هذا مجدداً لم يكن مباشراً وانما مفاهيمياً. فهو يتقبل فكرة السلفية كأساس رئيس للحركة الإسلامية، لكنه يعترض عل تفسير الحركة السلفية لهذه الفكرة، الذي يعتبره تهديداً كبيرا لسلامة الحركة الاسلامية والاحياء الاسلامي ككل. لذلك، فإن اصلاح الحركة السلفية أمر حيوي وهام، بحيث تتمكن من المساهمة بقسطها الهام في الحركة الاسلامية.

نشأت الحركة السلفية في محاولة لنقل التوجه الحداثي إلى نهايته المنطقية. وقد أسسها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، اللذان شعرا بالأسف للانحدار المادي والروحي للاسلام، واعتبرا العودة إلى طريق أسلافهم (السلف) الطريق الوحيد لترميم هذا التردي. وكان مفهوم عبده للسلف كبيراً بما يكفي لاحتواء كل المبدعين من التيار المركزي للفكر الإسلامي. أما تلميذه رشيد رضا، وهو أحد الآباء الروحيين المهمين للاخوان المسلمين، فقد حصر معنى هذا المفهوم بالجيل الأول في الإسلام، أي النبي وأصحابه، وبالتالي توسيع نطاق تطبيق الاجتهاد على حساب المبدأ الآخر للتقليد (التقليد الأعمى). من الناحية العملية كان ذلك يعني مجهوداً أكبر من التفكير المستقل وتقليل الاعتماد على التقليد، كما تبلور ذلك في المدارس الشرعية (المذاهب).

لاقت فكرة العودة إلى مثال الأسلاف دعماً حماسياً. وأصبحت السلفية حركة شعبية، إلا أن شعبيتها نفسها جعلتها غير قادرة على التمسك بصياغات الرِدَة المستخلصة، وأصبحت السلفية متطرفة على نحو متزايد. وكان هذا بالفعل واضحا خلال حياة رشيد رضا نفسه، الذي رحب باحياء الوهابية، المحاربون الأقوياء ضد أي بدعة كانت تلصق بالاسلام منذ عهد النبي (١٧). ونجم عن مفهوم السلف رفضاً في اوساط اتباعه للتاريخ الإسلامي بمجمله (١٨). وهذا الشكل بالضبط من التطرف السلفي هو الذي يقاومه حوّا بشدة:

أولئك الذين يدعون الى التخلي عن كل ما قاله العلماء المسلمون للأجيال يدمرون الثقافة الكاملة للأمة، التي كانت عقول الملايين من الناس قد جاهدت لصالحها، والتي جعلتها تجربة العصور تصل إلى مرحلة النضج. إن الذين يُحدِثون الشك بقيمة هذا التقليد لا يساوون بقيمتهم أشد الناس تواضعا ممن ساهموا فيه. فهل سنتخلى

عن هذا التقليد الذي أنشأه هؤلاء العلماء الكبار، وذلك لنبدأ في إنشاء تقليد تشريعي جديد؟ ليس هناك خطأ في تحقيقنا عن الآخرين، ولكن التشكيك في قيمة تحقيق الآخرين (أهل التحقيق) ليس سوى ضلال كبير، يشهد بفكر الشر تجاه آباء هذه الأمة (سلف هذه الأمة) (١٩). هل يبقى الدين بالنسبة لشخص عندما يحتقر من هم الأفضل من بين علماء هذه الأمة ويعتبر نفسه أفضل منهم؟ (٢٠).

الدافع الأعمق لحوّا لمقاومة تطرف الحركة السلفية هو نبذ هذه الأخيرة للصوفية. فبصفته صوفي ملتزم لا يمكنه تقبل فكرة أن الصوفية ليست جزءاً من التقاليد السلفية. وميز رضا، كما فعل عبده قبله، بين الأشكال الصوفية "الصحيحة" و"الكاذبة". كان التمييز الأول حاجة المؤمن للتجربة الروحية؛ أما الثاني فكان تردِّيه إلى مستوى الخرافات والممارسات غير المتوافقة مع الشريعة. بالعموم، كان عداء رضا للصوفية "الكاذبة" أكبر بكثير من عداء سيده، إلا أن أهم مصدرين للالهام لديه كانا، وبشكل مميز، الغزالي، المفكر الصوفي العظيم الذي أنشأ تركيبة مؤلفة من الإيمان الداخلي والتوحيد الخالص، وابن تيمية، الحنبلي الأصولي الذي حارب بقوة البدع الصوفية (٢١). أما الحركة السلفية بعد رضا فلم تميز كثيرا وشجبت الصوفية ككل.

في دفاعه عن الصوفية، كان على حوّا أن يحاجج ضد غلاة الصوفية الذين لا يحتملون أي انتقاد لأي من مواقفهم أو ممارساتهم، وضد خصومهم، الذين يرفضون حتى سماع لفظ اسم الصوفية، ناهيك عن مناقشة تعاليمهم بشكل منطقي. وأخذ حوّا على عاتقه مهمة ايجاد "الوسطية الذهبية" بين الاثنين، وذلك باعادة الصوفيين الى الشريعة وإقناع خصومهم بمكانة التصوف التي لا غنى عنها في الإسلام. وبذلك فإنه ينضم الى تقليد طويل من التوفيق بين العقيدة المألوفة والصوفية، التي نجد أوضح تعبير لها عند الغزالي، والتي تم إحياؤها منذ الحركات الإصلاحية في القرن الثامن عشر (٢٢).

في البداية، أيد الاخوان المسلمون أنفسهم، بحسب ما يستذكر، التعليم الصوفي، ونظر حسن البنا الى الحقيقة الصوفية، كالرسالة السلفية تماماً، باعتبارها واحدة من أسس حركته (٢٣). مع ذلك، وبحسب ما يزعم حوّا، فشل الإخوان في تحديد مكانة الصوفية في تعاليمهم بوضوح، وهذا بالضبط ما كان يسعى إلى تحقيقه. فهدفه هو خلق نوع من التصوف السلفي، بواسطة مشايخه لتلقين تعاليمه، اضافة الى حلقات الذكر التي يعقدها. فالتصوف، بحسب ما يعلن، دافع متجذر في نفس الإنسان وميزة لا غنى عنها للإسلام (٢٤).

يؤكد حوّا على أن الصوفية تابعة لعلم العقائد والفقه، وبالتأكيد للقرآن والسنة (٢٥). فالغرض من الصوفية، بحسب ما يعلن، هو الوصول إلى القلب السليم، الذي على استعداد لتقبل أمر الله بحب وخضوع تام. وقال انه يجب عدم إضافة معتقدات جديدة تتعارض مع القرآن والسنة أو المعتقدات التقليدية لأهل السنة والجماعة، حيث أن هذه المعتقدات موروثة عن الأجداد والسلف. هذه الإضافات هي انحرافات وبدع شريرة (٢٦). فالصوفية هي معرفة تكمل علم العقائد والفقه في الجانب الروحي، وبالتالي، فإن كل شخص بحاجة إليها، بل أكثر من ذلك، الكل في هذا العصر

المادي والشهواني الذي نعيش فيه بحاجة لها، ويمكن لأي شخص أن يتعلمها. القوة الروحية فقط هي التي تستطيع مقاومة إغراءات العالم الحديث (٢٧).

في هجومه على أولئك المتصوفة الذين يتجاوزون الحدود المشروعة المطروحة من قبل الدين والفقه، حوَا ليس أقل حدة من السلفيين. فهو يميز بين عدد من أنواع الصوفية "الخاطئة"، على الرغم من تداخلها بدون أي شك. أولا، هناك صيحات " الشطحات"، صراخ النشوة الذي يلامس حدود البدعة. إنهم لا يستحقون إلا السيف (٢٨). أما الأنواع الأخرى فهي أكثر صلة بحقائق الزمن. هناك متصوفة ممن يعتقدون بأنه بما أنهم قد "وصلوا" الى الوعي والادراك الداخلي بالله ، فإنه لن ينزعجوا بسبب الاملاءات الخارجية التي يفرضها الايمان (٢٩). هناك دائرة كبيرة من تلاميذ ومريدي المشايخ، الذين يعتقدون أن حدث المعجزة من قبل سيدهم دليل على عصمته وأنه هو الوحيد الذي يعرف الطريق الصحيح. أخيرا، هناك ذاك الحشد الكبير من المسلمين، الذين اعتادوا التضرع لأوليائهم من أجل أفضال شخصية، أو أسوأ من ذلك، زيارة قبور الأولياء الذين قضوا نحبهم بحثا عن نفس هذه الغايات الدنيوية. أنهم لا يفهمون أن هذه الممارسات ليست سوى شركاً (الشرك، ربط آلهة أخرى بالله) (٣٠).

لطالما شكلت انحرافات الصوفية مشاكل للإسلام، لكن في الظروف الحالية يعتبرهم حوّا تهديداً حقيقياً، وخاصة في المجال السياسي، في الصراع بين الأمة والعالم الغربي وعملائهم المحليين. فمشايخ الصوفية، بحسب ما يفسر حوّا، سبب انقسام وشقاق لأن هناك الكثير منهم في الأمة، وبأنه إذا كانت كل مجموعة من المسلمين ستمنح القيادة (الإمامة) لشيخها ولا تنصاع الا له، فإن العاقبة ستكون تفكك الأمة. فالمشايخ الفاسدين قد يحولوا مريديهم أيضاً ضد الاسلام. بعض المشايخ يعتقدون أن مريديهم هم أيضاً عبيدهم، كما لو أن هؤلاء المريدين سعوا إلى الردَة عن الشيخ وليس الله. ففي بحثهم عن الاجلال والاحترام قد يساعد هؤلاء المشايخ حتى الكفار في الحرب ضد الإسلام، ومريديهم، الذين يقلدونهم، سوف يحذون حذوهم .

أخيرا، العديد من الصوفيين، كالعلماء تماماً، يفصلون أنفسهم تماما عن شؤون هذا العالم. فلديهم نظرة ضيقة للإسلام ويعيشون بشكل بعيد عن سنهم وعن المفاهيم الأساسية للمسلمين المعاصرين. كل هؤلاء الصوفيين معا، بحسب ما يخلص حواء، لديهم نفس الخطأ – إنهم يفصلون الإسلام عن السياسة، يضعفون الأمة من الداخل، ويسمحون لأعدائه بالتغلب عليه (٣١).

يتقبل حوّا تمييز رضا بين الصوفية "الصحيحة" و "الكاذبة"، على الرغم من أن تركيزه مختلف. فهو يقر بكرامات الصوفية، وليس لديه شيء ضد سلوكهم الشاطح الانتشائي، طالما أنه متوافق مع وحدانية الله. فطغيان الحالة الشعورية على المرء، بحسب ما يفسر حوّا، ليس مرضاً ولا خطأً (٣٢). أما أبعد ما يمكن أن يذهب به حوّا باتجاه التصوف فهو الادعاء بأن الوحي من الله (الكشف) أمر ممكن بالنسبة لأولئك الذين ليسوا أنبياء، لأنه لا يجد شيئا في الشريعة يناقض ذلك (٣٣).

أما أهم نقطة لحوّا، مع ذلك، فهي التدليل على دور الصوفية في المجالات الاجتماعية والسياسية. فالصوفية، بحسب ما يؤكد، لا تتعارض مع النشاط، بل تتطلبه في الواقع. ولا شك في أن السلفيين على حق عندما يشجبون الصوفية

"الكاذبة" للتهرب من واجب الجهاد. لكن التاريخ يزودنا بأفضل دليل على أن التصوف في شكله "الصحيح" مختلف، وأن دور الطريقة النقشبندية، التي ينتمي اليها حوّا نفسه، تعمل على توضيح استعداد الصوفية القيام بهذا الواجب.

أيا كان الذي يدرس التاريخ العملي للمسلمين في الأجيال اللاحقة سيجد أن الأقوى والأنقى والأكثر انضباطاً واستعداداً للتضحية بالنفس في الحركات الإسلامية كانوا الصوفيين. فحركة الشيخ فاروقي السرهندي [النقشبندية] أعادت الإسلام إلى الهند ... وقاد النضال ضد الاستعمار الروسي الشيخ شامل النقشبندي. وقاد الكفاح المسلح ضد أتاتورك الشيخ سعيد الكردي النقشبندي. وقاد النضال في ليبيا ضد إيطاليا السنوسيين كما قاد النضال في السودان ضد بريطانيا شعب المهدي ... وحركة الإخوان المسلمين نفسها أسسها الصوفيون، وتبنت الحقيقة الصوفية دون سلبياتها (٣٤).

انتقادات حوّا لتعامل السلفيين مع التصوف هي أنهم يحيدون عن فكر رشيد رضا. ففي الحركة السلفية، بحسب زعمه، التوازن السليم بين تعاليم ابن تيمية والغزالي، وهما مصدرا الالهام العظيم لرضا، أمر مفقود. إذ يقول السلفيون أن الغزالي أضعف روح الجهاد، بما أنه غير مذكور في كل في عمله الرئيس " إحياء علوم الدين". ويصر حوّا على القول بأنهم أخفقوا في الاشارة الى أن الجهاد مسألة نوقشت في كتبه الفقهية وأن "الإحياء" نفسه، من خلال تعزيز الروح بصفة عامة، يشجع على روحية الجهاد كذلك (٣٥). وهم ينسون أنه حتى ابن تيمية الصارم وغير المهادن، والذي تعتبره السلفية الأب الروحي، لم يشجب أبدا الصوفية على هذا النحو، وإنما شجب "بدعها". فضلاً عن ذلك، كان ابن تيمية قد اشاد بشكل لا لبس فيه بالشيخ عبد القادر الجيلاني، مؤسس الطريقة الصوفية القادرية العظيمة (٣٦).

بالتالي فإن الحركة الإسلامية المثالية، التي يبشر بها حوّا، هي على غرار مثال السلف، التقليدية في نظرتها الدينية والشرعية، والصوفية في قناعتها الداخلية. إن إصلاح الحركة السلفية يعني إدماج التراث العلمائي والمسار الصوفي في المفهوم الأصلي للسلف. وذلك لن يكون بأقل من إصلاح العقيدة والتصوف من خلال العودة إلى مثال السلف.

استعاشة (صحوة) الربانية

في صياغة متطلبات وأساليب العمل للمنظمة الإسلامية، تعتبر تجربة حوّا الشخصي الأكثر وضوحا. فهو لم يضع أحكاماً قاطعة واضحة تنبع من أيديولوجية خالصة أو من الإيمان، وإنما يكابد كثيرا، عن طريق التجربة والخطأ، لإيجاد أفضل السبل العملية لاحياء الاسلام. وبصفته داعية منذ زمن طويل ومنظم بشكل جيد، تعرف حوّا على الواقع والصعوبات التي تواجه النشطاء الإسلاميين. لذلك، فإن خططه مفصلة لكنها مرنة بما يكفي لتناسب الظروف المتغيرة باستمرار. هذه المرونة تعكس مختلف الإجابات العملية المحتملة لسؤاله الأساسي: إلى أي مدى العالم الإسلامي في حالة رِدَّة؟ كل الأجوبة تتسلسل، وتندمج، بين مسارين متعارضين - التعليم والتبشير، من جهة، والإملاء والعنف، من جهة أخرى، لتتطابق مع مسارات الدعوة والجهاد الإسلامية.

مما لا شك فيه أن حوّا يفضل مسار التعليم والوعظ السلمي، كما هو واضح في نقاشه لمسألة الرِدة، والذي يمتنع فيه عن رسم استنتاج نهائي من تحليله الخاص، إلا إذا كان لمنع حرب. ولا يبرر الحرب إلا كملاذ أخير. فالاخوان المسلمون، كما يقول، يفضلون العمل من خلال البرلمان، والدعاية الجماهيرية والانتخابات الحرة. وفقط عندما يشن الحكام حرباً ضد الإسلام وينفّرون جمهور المسلمين منه (الاسلام) يعود هؤلاء إلى طريق العنف. هذا البيان الدفاعي بشكل واضح لا يتعارض مع تأكيده لاحقاً بأن الإسلاميين مأمورون من قبل الله بأن يكونوا في الحكم، أيا كانت الطريقة لتحقيق ذلك (٣٧).

يعتبر حوّا التعليم والاعلام أهم وسيلتين للمجتمع لتشكيل مواقف أفراده وتقديم نفسه إلى المجتمعات الأخرى. وباشتراكهما معا يشكلان الميزات الفريدة لكل مجتمع ولهوية الفرد معه (٣٨). أما في العصر الحديث، بحسب زعمه، فإن الحركة الإسلامية قد خسرت الوسيلتين على حد سواء. وواجهت جهودها لاستعادة السيطرة، لإحياء الدعوة، عقبتين. وكان أكثرها خطورة هو احتكار الدولة العلمانية للمؤسسات التعليمية ووسائل الإعلام، وهو أحد جوانب تدخلها الأعم في جميع مجالات الحياة (٣٩). فقد تمكن أعداء الإسلام، بحسب ما يصرح حوّا، من السيطرة على المدارس وتحديد المناهج والكتب الدراسية. ولم يزد تقديم التعليم الإلزامي إلا نفوذهم فحسب (٤٠). هؤلاء الأعداء يهيمنون أيضاً على الصحف والمجلات ودور النشر، وكل وسائل الاتصالات الأخرى وحولوها ضد الإسلام. أما وسائل الاعلام العالمية فلا تقل عداء. فنادرا ما تذكر هذه الوسائل الاعلامية الحركات السياسية في الإسلام، وعندما تفعل ذلك، فإنها تصورها بطريقة كاذبة ومشوهة (٤١). الأخطر من ذلك كله هو التلفزيون، مفسد الأخلاق الذي يوصي حوّا بابقائه خارج المنزل تماما (٤٢). العقبة الثانية التي يجب أن تواجهها الحركة الإسلامية هي الجمعيات الإسلامية القائمة. فرؤساء الطرائق الصوفية والعلماء المرشدون للمجموعات الدراسية أو المشغلون للجمعيات الخيرية يخشون من أن تحرمهم الحركة الإسلامية من مريديهم وكرامتهم.

يقترح حوّا مواجهة احتكار الدولة للتعليم والاعلام عن طريق العودة إلى المسجد، الذي كان ممتلئاً دوما بدور سياسي حيوي في الحياة العامة للمسلمين. فقد كانت مهمة الدعاة فيما مضى الإعلان عن لوائح الأنظمة الجديدة للحاكم، وكذلك إعلان التمرد باسم الجمهور ضد حاكم ظالم عن طريق حذف اسمه من الخطبة. ومع ظهور الاتصالات الحديثة فقد مسجد أهميته كأداة حكومية.

مع ذلك، وبظل القبضة المشددة للدولة العلمانية على وسائل الإعلام والرقابة الصارمة ضد كل معارضيها، بقي المسجد القناة الوحيدة للتعبير عن العلماء والإسلاميين، الذين يمثلون الجمهور بالنسبة لحوّا. في كل الاحوال، كان واضحا له أيضا وجوب أن يكيف المسجد نفسه مع الظروف الجديدة إذا أراد المحافظة على استقلاليته.

يعترف حوّا، كما المفكرين المعاصرين الآخرين في الحركة الإسلامية، بالتأثير الهائل لوسائل الاتصالات الحديثة على الجمهور المسلم وليس لديه أوهام بشأن قدرة المسجد على مقاومتها. وليس لديه اعتراض على استخدام وسائل الإعلام، وانما يعترض على الاحتكار الخاطئ من قبل الدولة العلمانية. عندما يتم تأسيس الدولة الإسلامية، بحسب ما يعلن حوّا، فإنها سوف تمارس نفس الاحتكار، كما يفعل أعدائها اليوم. وسوف تعمل على فطم الناس عن التعاليم الغريبة ولن تسمح لأي صوت بالوصول إلى رعاياها من دون ترخيص وإذن منها (٤٣).

في كل الاحوال، هذه رؤية وليست وسيلة عملية للعمل. فالطريق الحقيقية تمر عبر المساجد التي، وبسبب ضعفها في مقابل وسائل الإعلام ونظرا لضعف الإسلام ككل أمام الدولة العلمانية، يجب أن تخضع لعملية تغيير عميق في دورها – بدءاً من الخطبة السياسية على المنبر وصولاً إلى طريق التعليم الأطول لكن الأقل استفزازاً.

يقترح حواء إنشاء مدرسة في كل مسجد، تكون بديلا عن التعليم الرسمي العلماني أساساً في المدارس الحكومية أوعنصراً مكملاً له. وقال انه يستند بذلك الى فكرة الشيخ عبد الكريم الرفاعي، وهو رئيس مسجد في دمشق كان حوّا قد التقى به أثناء دراسته في المدينة عام ١٩٥٠ (٤٤). فقد كان الرفاعي يريد من كل مسجد تقديم عدد من حلقات العلم في مختلف الموضوعات وعلى مختلف المستويات. وأثبت مخططه نجاحه وتم إنشاء حركة ثقافية كبيرة. وأجرت المساجد تأهيلاً لخبراء في مختلف جوانب الدراسات الدينية، وبهذه الطريقة تم تجنيد قوى جديدة للإسلام. وفي النظام التنظيمي الصوفي المميز، انتشر تلاميذه ومريدوه في أنحاء البلاد، وأنشأوا الحلقات الدراسية في المساجد أينما استقروا (٤٥). ويقوم حوّا ببسط وزيادة كل من النطاق التنظيمي والتعليمي لمخطط الرفاعي ويضيف اليه البعد الاجتماعي. ويسمي النظام الموسع هذا "إحياء الربانية".

الربانية هو المفهوم الرئيس الثاني في فكر حوّا والنظير لمفهوم الرِدة. إنه مستمد من القرآن، الذي تظهر فيه كلمة الربانيون عدة مرات، وعادة بالتزامن مع كلمة الأحبار، وهم علماء الدين اليهود الذين يتبعون الصراط المستقيم. ولا أهمية تعلق على كونهم يهوداً بما أنهم في الواقع مسلمين، وفقا لعقيدة المسلمين. إذ تشير الشريعة إلى كون الرباني والحبر متطابقين، لكن في كتابات حوّا هناك نوعان مختلفان من رجال الدين بشكل واضح وملحوظ. وقد وجد هؤلاء أيضا بشكل منفصل خلال فترات كبيرة من التاريخ، بصفة علماء ومتصوفة. وهكذا، وفي فكر حوّا الرباني هو الصوفي الذي يمتلك العلم (٤٦).

من وجهة نظر مختلفة، الربانية تعني اتباع مسار النبي بدقة وصولا الى أصغر التفاصيل فيه. هذه هي الوراثة الكاملة، الأمر المطلوب من كل مسلم تحقيقه كأفضل ما يكون بحسب قدرته. ليس كل شخص قادر على الوصول الى هذا المثل الأعلى، ولكن عندما يكافح المسلمون من أجله، فإن بعضهم سوف ينجح (٤٧). وهناك أربعة شروط أساسية لظهور الرباني:

"الذِّكر"، الذي يضمن سلامة الايمان؛ **"العلم"**، الذي يمكِّن الشخص من التخصص في أحد الجوانب على الأقل. **" الأجواء المساعدة"**، وهي شراكة الذكر ورجال العلم. وأخيراً وليس آخراً، **" العمل الدعوي والتعليمي"** بالنسبة لشخص يكون قد توصل إلى هكذا الدرجة فلا يمكنه الاقتصار بالعمل على نفسه فقط، لا بد له من أن يكون نشطاً لصالح مجتمعه (٤٨). وهكذا يجب على الرباني ألا يكون صوفيا وعليماً فقط وإنما ناشطاً أيضا.

تحليل حوّا للظرف الراهن للعالم الإسلامي يقوده إلى استنتاج مفاده أن هذه الشروط، وبالتأكيد الشروط الأربعة معا، نادراً جدا ما تحدث. فسقوط الأمة الإسلامية على يد المرتدين أضعف إلى حد كبير درجة الربانية. مع ذلك الوضع ليس يائساً، تماما كما أن الرِدة ليست كاملة.

بعبارة أخرى، إن استعاشة (صحوة) الربانية هي الوسيلة الأكثر فعالية لمحاربة الرِدة. ونظراً لرقابة الدولة العلمانية المشددة، فإن الطريقة الوحيدة التي لا تزال مفتوحة لمثل هذا الإحياء هي من خلال تشكيل التنظيمات المحلية، التي تتمحور حول المساجد. ويجب على المؤمنين من كل حي وقرية إنشاء مجموعة تأخذ على عاتقها مهمة إعادة خلق الظروف المسبقة لاستعاشة (صحوة) الربانية في مجتمعهم المحلي. ومن خلال المسجد سوف تكتسب هذه المجموعة الشكل المناسب من الذكر والعلم، وسوف تشكل البيئة الداعمة لظهور القوى الجديدة وستنظم وتوجه المجتمع كله إلى الإسلام. وسوف يكون نشاطها اجتماعيا وكذلك دينياً. وسوف تقوم المجموعة بالتدريس في الحلقات الدراسية في المسجد وتوجيه الآخرين عملياً بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكنها ستقوم أيضاً بتنظيم المساعدة المتبادلة (التكافل) بين أفراد مجتمعهم وايجاد وظائف للعاطلين عن العمل (٤٩).

تحوَل الربّانية أيضاً معارضة الجمعيات الإسلامية للعلماء والمتصوفة لصالح عمل الحركة الإسلامية. ويوضح حوّا أن فكرته لا تضر بأي منهما (٥٠). فالحركة الربانية، بحسب ما يؤكد، ستكون بمثابة القاسم المشترك لجميع الجمعيات الإسلامية دون الانتماء إليها، أو محاربة أيا منها. ولذلك، فإن الانضمام إليها لا يعني التخلي عن غيرها. إنها الجسم الوحيد القادر على توجيه الجمعيات الإسلامية الموجودة وفق المنظور الإسلامي الشامل وسد الصراعات والخلافات فيما بينها، والتي تمنعهم من القيام بعمل موحد. فضلاً عن ذلك، الربانية في الأساس حركة غير سياسية. فهي لا تمتنع فقط عن الدخول في الصراعات بين الدول الإسلامية، ولكن عن الدخول ايضاً في معارضة ضد الدولة (٥١). الربانية هي القيادة الروحية والدينية للمنظمات السياسية والاجتماعية الإسلامية.

إن انتشار الجمعيات الربانية المحلية سوف يسمح في الوقت المناسب بإنشاء مكتب تنسيق في كل بلد وأمانة عامة في جميع أنحاء العالم، الأمر الذي سيزيد من توسع الحركة وتنسيق أنشطة الجمعيات المحلية. لن يكون لدى هذه الجمعيات سوى هيكل تنظيمي فضفاض ولن تكون مختلفة أساسا عن الوحدة المحلية الأساسية. أما تتويج نشاط الأمانة العامة فسوف يكون تأسيس جامعة إسلامية. وسوف تتجنب أي محاولة للهيمنة الإسلامية على النشاط السياسي، ولن تحاول التدخل في الشؤون الداخلية لعناصرها المختلفة. وتماما ككل جمعية ربانية محلية، فإنها ستكون بمثابة وسيلة للتعاون بينهما وتقديم التوجيه للحركة الإسلامية بأكملها (٥٢).

إن للحركة الإسلامية والربانية، على حد سواء، في فكر حوَا معنىَ إضافي وأكثر خصوصية. فالحركة الإسلامية ، أولا وقبل كل شيء، ترمز بالنسبة له الى حركته، أي الاخوان المسلمين. إن خبرته الطويلة في صفوف الحركة أقنعته بأنها كحركة تشغيلية غير قادرة على منح الكمال الروحي والمعرفة لأعضائها. لذلك، يجب عليها أن تحيلهم إلى ارشادات دينية - روحية لاتقان نشاطهم، هذا الارشاد من مهمة الربانيين. أما هذا الوجب فيتم تجاهله واهماله في اوساط الاخوان، والنتيجة أن جيل الشباب لا يصل إلى مرحلة النضج الروحي المناسب وليس على دراية بالاسلام بما فيه الكفاية (٥٣). هذا الأمر، في نهاية المطاف، هو سبب انحراف الحركة عن التعاليم الأصلية للبنا واعتمادها التعاليم المتطرفة لمفكرين دينيين غير مؤهلين كقطب وحديد.

يمكن الإشارة إلى معنى أكثر تحديدا للربانية فيما يتعلق بمصطلح الصدِّيقية المألوف أكثر، وهو ما يعني الحقيقة المطلقة والاخلاص الكامل، على حد سواء. ففي المصطلحات الصوفية، هذه المصطلحات هي معرفة الله والعبودية.

وفي هذا الصدد يعرَف حوّا الربانية بأنها الصدّيقية مع صفات إضافية، والأكثر أهمية من بينها المعرفة والتعليم والشورى (٥٤). أما من كان يمتلك كل هذه الصفات فهو بالتأكيد الرباني القدوة أبو بكر، الخليفة المباشر للنبي والمقاتل العظيم ضد الرِدة التاريخية، والذي لقبه الفريد في الإسلام هو الصدِّيق. أبو بكر هو أيضا الحلقة الأولى في سلسلة الطريقة النقشبندية (٥٥)، التي يمكن الاشارة اليها بالتالي بالصدِّيقية. والرباني كان لقب أحمد السر هندي، المبادر الى تأسيس فرع "المجددين" لهذه الطريقة (٥٦)، وبالتالي يمكن الإشارة أيضا الى هذا الفرع بالرباني. ولذا يمكن للرباني أن يعني أيضاً الصوفي النقشبندي المجدد، أي العالم العامل.

إنها إذن الطريقة النقشبندية هي القادرة على توفير الارشاد الديني الروحي بالنسبة للإخوان المسلمين، ولشيوخ الطريقة النقشبندية الذين ينبغي عليهم التحول إلى المعرفة والنصح. ومما لا شك فيه أن القدوة الرباني بالنسبة لحوّا هو سيده واستاذه، محمد الحامد، الذي كان ينصح، وأحيانا ينتقد، حسن البنا أثناء إقامته في مصر، والمرشد الروحي للإخوان في مسقط رأسه في مدينة حماة بعد عودته إلى سوريا. ويروي حوّا كيف:

عندما كنا شبابا كنا نستشعر هذا النقص (بالارشاد). لقد كنا نلتجأ الى العلماء والربانيين لتلقي المعرفة والروحية منهم. لقد منحنا الله العلماء والربانيين، الذين عشقوا الدعوة وأعضاء الحركة (المتباركين). ففي وجودهم كانت أعمالهم متقنة (٥٧).

الرباني له بعد شخصي أيضاً بالنسبة لحوّا. كان ذلك في الواقع المهمة التي عينها لنفسه ضمن إطار الاخوان المسلمين في سوريا. فبعد كل شيء، كان حوّا التلميذ والمريد الأبرز لحامد. وتشكل كتبه المختلفة محاولة لتشكيل استشراف اسلامي واسع الأفق يكون بمثابة ارشاد روحي بالنسبة لحركته. مع ذلك، وفيما يتعلق بثورة حماة ١٩٨٢ فقد تمت تنحيته جانبا من قبل الجناح المتطرف في حركته، الأمر الذي اشتكى منه قائلا، " حتى أنه إذا رغب الفقيه أو الرباني القيام بشيء ما نجد أن صوته غير مسموع وضائع، حيث أن أعضاء الحركة ليس لديهم وقت كي يقفوا ويصغوا اليه" (٥٨).

مع ذلك، إن إحياء الربانية لا يعتمد فقط على النقشبندية. فالربانية طريقة جديدة، بالواقع إنها طريقة أعلى (سوبرا) للصوفية ، تعلو الطرق الموجودة، بما فيها النقشبندية. وحيث أن الربانية هي القاسم المشترك "لكل" الجمعيات الاسلامية، فلا يمكن بالتالي تحديد نفسها حصراً باحداها دون الأخرى من دون عزلها للجمعيات الباقية. وللتوصل الى فهم كامل لطبيعة إحيائها، ينبغي أخذ المعاني الثلاث للربانية جميعا بالاعتبار. ففي معناها الأكثر جوهرية، ترمز الربانية الى الجمع ما بين التصوف والعلم، كما مارسهما السلف. بالتالي، إنه التصوف السلفي الذي هو الجوهر الحقيقي للحركة الاسلامية والذي مهمته هي إحياء الاسلام. أما إنجاز هذه المهمة فينطوي ضمنا على المعنى الثاني للربانية، الذي يضيف للمعنى الأول الفعالية التي لا يمكن الاستغناء عنها. إنه الإرشاد الروحي للعالم الإسلامي عموما وللحركة الإسلامية بشكل محدد. أما الطريقة النقشبندية- المجددية فهي بمثابة التصوير الأفضل للطريقة الصوفية الناشطة التي تتبع طريقة السلف.

مع ذلك، إن استخدام حوّا لمصطلح الربانية يشير ضمنا الى أنه لم يعد مقتنعا ولا راضيا عن وظيفة وعمل الطريقة النقشبندية في زمنه. ومجدداً، يمكن لانتقاده هذا أن ينطبق على الطريقة عموما، إلا أن هاجسه الرئيس كان الفروع السورية. فقد قادت الطريقة النقشبندية- المجددية العديد من حركات الإحياء الإسلامي في الماضي، لكن اليوم، وبظل حالة الرِّدة الأشد في التاريخ الإسلامي، لم تعد الطريقة النقشبندية- المجددية قادرة على تنفيذ المهمة وحدها، في زمن تأثرت فيه بالانحدار العام للاسلام. ففي سوريا، لم تكن الطريقة النقشبندية قادرة على منع البعث من الاستيلاء على الحكومة. فضلا عن ذلك، لقد أبدى أحد فروع الاخوان، برئاسة الشيخ أحمد أمين كفتارو، مفتي دمشق منذ العام ١٩٦٤، استعداداً لاستخدامه من قبل النظام البعثي (٥٩). ومن وجهة نظر حوّا، إن عملاً موحداً وحذراً فقط من جانب كل القوى الاسلامية تحت عنوان الربانية بامكانه وحده تقريب مسألة الإحياء الاسلامي عموما واستعادة الحكم الاسلامي في سوريا تحديدا.

لذلك، إن إحياء الربانية هي دعوة عامة لكل الطرق الصوفية للعودة الى طريق السلف، واستخدام شبكات فروعهم المحلية الممتدة، على الرغم من كونها شبكات فضفاضة، لاعادة مجتمعاتهم الى الاسلام، وتحويل المساجد الى مراكز للتعليم والبروباغندا الاسلامية، وأن يصبحوا القادة الدينيين- الروحيين للاحياء الاسلامي.

حدود الجهاد

يبدو تعامل حوّا مع مفهوم الجهاد متناقضاً مع تفضيله المؤكد على المسار السلمي. فهو يؤيد معناه التقليدي بشن حرب ضد الكفار ويعتبره أمراً حيوياً لاحياء الاسلام. مع ذلك، إن فحصاً دقيقاً لذلك يظهر أن حوّا يحد بشكل جذري من مسالة التطبيق الفعلي للجهاد، طالما أن تحليله الأساسي لانحدار الإسلام، على الأقل، هو الذي يسود. فبالعودة الى الحديث، يجري حوّا تمييزاً واضحاً بين نوعين مبدأيين للحرب ضد الكفار. الأول هو الحرب الخارجية، الجهاد باليد، التي يجب شنها ضد غير المسلمين. ففي رؤيته للحظوظ المعاصرة للعالم الاسلامي، يدرج حوّا في هذا النوع من الحرب الهجوم على غير المسلمين في أراضيهم (دار الحرب)، والدفاع عن أنفسهم عندما يهاجمهم غير المسلمين، وطردهم عندما يستولون على أراض إسلامية (دار الاسلام). إلا أن كلمة الكفار تعني أيضا أولئك الذين تخلوا عن الاسلام، أي الذين هم في حالة الرِّدة. فالحرب ينبغي شنها ضدهم أيضاً، وهي حرب داخلية إصطلح حوّا على تسميتها الجهاد بالنفس (٦٠). هذه هي الصيغة العملانية للتمييز بين الرِدة والجاهلية. إن حوّا هنا لا ينحرف في رؤيته لهذا التمييز عن وجهة النظر التقليدية للاسلام عن الجهاد (٦١)، وإنما يعلّق الحرب الخارجية الى أجل غير محدد تقريباً. ولا ينبغي الاعلان عن هذه الحرب الا عندما يتم تحقيق الوحدة الاسلامية، واستعادة الخلافة، وحشد كل قوى وموارد الأمة، وإقامة الصناعات التي من شأنها وضع الأمة على قدم المساواة مع بقية العالم. أما الحرب التي يجب شنها، في الوقت الحاضر، بحسب ما يقول حوّا، فهي الحرب الداخلية، الحرب ضد المرتدين، وهي فرض عين، أي واجبة على كل مسلم، كما هو الحال في الحرب الدفاعية. إن الخاتمة الناجحة فقط لهذه الحرب هي التي يمكن أن توفر للأمة أساسا حقيقيا لزخم جديد في سبيل خضوع العالم لـ "كلمة الله"، أي الجهاد الخارجي.

إن نظام أولويات الحركة الاسلامية بالتالي هو كما يلي:

تشكيل الشخصية الاسلامية بطريقة إسلامية، تأسيس ولاية إسلامية في كل بلد إسلامي، توحيد الأمة الإسلامية، استعادة مؤسسة الخلافة، تأسيس دولة الاسلام في جميع أنحاء العالم (٦٣). وطالما أن الحركة الإسلامية منخرطة في الدعوة، التي تتوافق مع المرحلة الأولى من هذا المخطط، فإن إطار العمل العالمي الفضفاض للجمعيات المحلية، كالربانية، أمر كاف. وما أن يتحول الى نشاط سياسي، الى الجهاد، فإن الأساس التنظيمي الأشد والأقوى، ولو كان أضيق بالضرورة، يصبح أمراً لا مفر منه. فالوقائع السياسية توضح أن البلد الاسلامي القائم فقط بامكانه توفير أساس كهذا. لذلك، ينبغي على كل حركة إسلامية على مساحة البلد أن تقصر نضالها داخل أرضها وحدودها (٦٤). إن نجاح هذه الحركات المنفصلة في بلدانها المختلفة سوف يقرِب مسألة إعادة توحيد الأمة على أساس صلب واعادة الخلافة الى قيادتها. وفقط هذا الكيان السياسي القوي الذي يتغلب على الرِّدة، سيكون قادراً، في المرحلة الأخيرة من هذا المخطط، على استئناف النضال ضد الجاهلية ليختتمه بتأسيس الدولة الاسلامية في العالم بأسره.

الحرب ضد الرِّدة تسبق الحرب على الجاهلية وهي أصعب وأكثر خطورة بكثير. ففي الحرب الداخلية، بحسب ما يؤكد حوّا، العدو أقل تبياناً وتحديداً بشكل واضح. فغالبا ما يكون على الإسلاميين ربما محاربة أبنائهم وأخوتهم الذين انحرفوا عن الاسلام أو تخلوا عنه تماما. فضلاً عن ذلك، فإن الغالبية العظمى من المرتدين سيظلون يجاهرون باسلامهم. هؤلاء هم المنافقون، الذين استطاعوا تضليل المسلمين وجر عدد كبير من الاتباع خلفهم. واليوم، بحسب ما يؤكد حوّا، قلة فقط تلتفت الى واجب الجهاد بالنفس، حتى أن العلماء يفضلون تجاهل هذا الأمر. وبحسب رأيه فإن هذا الفشل بالضبط هو الذي أدى إلى انحدار الإسلام في أرضه وإلى سيطرة وتحكم أهل الفساد، أو حتى المرتدين، به. هذا الأمر يجب تنفيذه إذا أردنا للإسلام أن يحيا، بحسب ما يحذر حوّا (٦٥).

تحديد المرتدين أمر هام لنكون قادرين على التمييز بأسلوب عملاني بينهم وبين المنحرفين، أي الخاطئين الذين ظلوا مع ذلك ضمن حدود الإسلام. فضد هؤلاء (المنحرفين) النضال السلمي فقط، أي الدعوة، هو الجائز والمسموح، في حين أن الجهاد ضد الكفار أمر لا مفر منه. ووفقاً لميوله السلمية، يحدد حوّا الخط الفاصل بين الاثنين وهو مراعاة الصلاة. وحجته بذلك أن الصلاة هي التعبير الأقصى عن الاعتراف بحاكمية الله وهجر كل قانون غير الشريعة (٦٦). مع ذلك، هذا التحديد هو بدون شك تقييد آخر لواجب الجهاد، بما أنه يترك المرتدين الذين لا زالوا يعلنون إسلامهم ضمن خانة الانحراف (وهؤلاء هم الغالبية العظمى من المرتدين). وبالتالي، يجب شن الجهاد فقط ضد المرتدين الذين يعارضون الإسلام علناً وصراحة. وهؤلاء هم مجموعات محدودة ومحددة جدا، وتتضمن طوائف الباطنية المهرطقة، البهائية والقاديانية، والأحزاب الزنديقة، مثل الشيوعيين، القوميين الزنادقة، وأولئك الذين يبشرون بفصل الدين عن الدولة (٦٧). ولا يأتي حوّا على ذكر نظام الأسد ولا الطائفة العلوية صراحة، لكن ليس صعبا الاستنتاج بأن هؤلاء هم أعدائه اللدودين. فالأحزاب المهرطقة الموجودة على قائمته تمثل مختلف جوانب العلمانية المستوحاة من الغرب والقوميين الزنادقة، وهم أولئك الذين استبدلوا الاسلام بعقيدة الأمة. وكانت البهائية والقاديانية الطائفتين الوحيدتين اللتين رفض الاخوان المسلمون من البداية شملهما ضمن إطار الإسلام، ويكرر حوّا، وببساطة، رفضهم العرفي (٦٨). في كل الأحوال، إن رأس القائمة محفوظ للعدو اللدود للجميع، الباطنية. ففي التاريخ الإسلامي، أصبح هذا المصطلح يرمز

إلى الاسماعيلية، بما أنه تبنى التفسير الباطني للقرآن (٦٩). مع ذلك، لا تشير كلمة الهرطقة الاضافية أيضا فقط الى الإسماعيليين وإنما الى طائفة العلويين الأكثر تطرفاً، والى حد ما أقل، الدروز الذين يشير اليهم حوّا أيضاً بهذه الكلمة. ففي الواقع السوري، العلويون وليس الإسماعيليون هم الذين يشكلون التهديد الرئيس للإسلام. إن تجربة حوّا الخاصة كمعلم في مدينة السالمية الإسماعيلية (٧٠) لم تثر بالتأكيد مثل هذه العداوة تجاههم (الاسماعيليين). أما في تحديد موقفه تجاه العلويين، فإن حوّا يلمح الى فتوى ابن تيمية، والتي بالرغم من أنها تتعلق بطائفة اسماعيلية محددة، إلا أنها يمكن أن تنطبق، بحسب رأيه، على أي طائفة مماثلة في العالم الإسلامي. ووفق هذه الفتوى، فإن الجهاد ضد هذه الطائفة يسبق الجهاد ضد المشركين أو ضد أهل الكتاب، حيث أن هذه الطائفة تنتمي الى خانة المرتدين (٧١). وبالتالي، ومن وجهة نظر حوّا، فإن سوريا حالة فريدة من الدولة الاسلامية تحكمها حكومة باطنية مهرطقة، وفي هكذا حالة فإنه لا يرى بداً من مواجهة عنيفة معها. ويجب على الأكثرية السنية، بقيادة الحركة السنية، شن حرب لا هوادة فيها ضد نظام الأسد وضد الهيمنة العلوية في سوريا.

مع ذلك، وبعد تثبيت قيام ثورة إسلامية في سوريا، بصفتها المثال الأبرز لدولة تحكمها الرِدة، يشعر حوّا بأنه مضطر إلى فرض مزيد من التقييد على مسألة الجهاد حتى في هذه الحالة. فالتعريف الفقهي للنظام بأنه مرتد شرط ضروري لشن حرب ضده لكنه ليس كافياً . إذ ينبغي أن يكون مترافقاً مع تقييم واقعي ومدروس لفرص نجاح مثل هذه الحرب. هذا التحذير موجه بدون أي شك إلى مروان حديد والتابعين له الذين يؤيدون المعارضة العنيفة ضد النظام مهما تكن الأثمان. فبحسب رأي حوّا، هذه الطريقة ستقود الحركة الإسلامية الى كارثة، كما حصل في اضطرابات حماة عام ١٩٦٤. نحن نفتخر بأن نكون شهداء، يقول حوّا، لكننا حركة القصد منها انقاذ المسلمين ولسنا حركة إنتحارية. ينبغي أن يكون لدينا أمن كاف يأخذ بعين الاعتبار القوى المحلية والدولية الناشطة في سوريا. يجب علينا العمل بمنطق وفقاً لهذه الرؤية والتغلب على عواطفنا (٧٢). فحوّا ليس أقل حماسة لجهة الإطاحة بالعلويين من حديد وأتباعه، لكنه يؤمن ب؟ن النضال الحكيم والحذر يمكن أن يقود الى الهدف المطلوب. فالاخوان المسلمين في سوريا، بحسب ما يزعم حوّا، لن يكون لديهم أمل بتأسيس دولة إسلامية طالما أن الطائفة العلوية تهيمن على الجيش، وهو وضع لا يؤدي إلا الى إدامة إزدراء الأكثرية السنية للمهنة العسكرية فحسب. ولتغيير التوازن، يجب على جيل الشباب الإنخراط في التجنيد بالجيش بشكل جماعي. ومن واجب الربانيين تبديل هذا الموقف المعادي للجيش. يجب أن يزرع هؤلاء في الشباب الرغبة بالتدريب الجسدي والممارسة العسكرية، وقيادتهم الى الاختصاصات التكنولوجية التي يمكنها أن تخدم التقدم الصناعي والعسكري، وتشجيعهم على القراءة في المجالات العسكرية والاستراتيجية، وتوجيههم كي يصبحوا جنودا محترفين. وبالتالي، فإن هؤلاء الأشخاص ذوي المواهب العسكرية والاستراتيجية سوف يحصلون على المهارات والكفاءات الضرورية لقيادة الحركة الإسلامية في جهادها نحو النصر (٧٣). بدون شك، إن حوّا يكرر دعوة الرباني -القدوة، سيده محمد الحامد في الخمسينات، الذي امتثل لها هو نفسه، إلا أن مريديه وتلاميذه لم يحذوا حذوه (٧٤).

ليس لدى حوّا شك في شرعية الجهاد من حيث المبدأ، لكن الشروط القاسية التي يفرضها على تنفيذه، إضافة إلى عزوفه الواضح عن إعلان الرِدة عموماً، يؤشر إلى أنه ينبغي، عمليا، ليس فقط تعليق الجهاد، ضد الجاهلية وإنما ضد الرِدة أيضاً. وحتى في الحالة المتطرفة الموجودة في سوريا، حيث الرِدة معلنة، فإن المطلوب هو عملية طويلة من

التعليم، إضافة إلى هيمنة السنة على الجيش، قبل الإعلان عن الجهاد. وكلا الأمرين من غير المحتمل حدوثهما في المستقبل المنظور.

الاستنتاج

الفكر الإحيائي لحوّا ما هو إلا جزء من " الصحوة"، الصحوة بظل الأنظمة العسكرية السلطوية في مرحلة ما بعد الاستقلال. وهو يقاسم المفكرين الإسلاميين المعاصرين له رؤاهم من حيث الحالة المزرية للإسلام والحاجة إلى تقوية وتعزيز إيمان المسلمين في وجه الميول الزنديقة والمهرطقة للدولة العصرية. مع ذلك، فقد رفض حوّا الصياغات المتطرفة لهذه الصحوة، المتجسدة في مفهوم الجاهلية لسيد قطب، مفضلاً عليه مفهوم الرِدة الأكثر دقة ومرونة. وبنفس الأسلوب، أيد حوّا الأفكار الأساسية للسلفية، الأصولية الإسلامية التي تعتبر العودة إلى مثال السلف الطريقة لتحرير الاسلام من الهيمنة الغربية. مع ذلك، لقد أدان رفض الأصوليين مدارس الشريعة والطرق الصوفية. فرؤيته للإحياء الإسلامي تكمن في نهاية المطاف في تعاليم الطريقة النقشبندية- المجددية، العنصر الأساسي في مسألة التجديد، أي التجديد الإسلامي من القرن السابع عشر وحتى القرن التاسع عشر، والذي كيّفه ليتلائم والظروف العصرية. أما مفهومه لتركيبة الصحوة المسؤولة، السلفية الصحيحة والتجديد المحدَّث فهو إحياء الربانية. فالربانية هي الطريقة التقليدية القويمة الناشطة التي تتبع بصرامة طريق السلف.

يعكس مفهوم إحياء الربانية تحليل حوّا للظرف الخاص للحركة الإسلامية في سوريا. ففي دولة مركزية كمصر الناصرية، كان على الحركة الاسلامية الاختيار ما بين الحرب الشاملة أو الرضوخ. أما في سوريا البعثية الأقل مركزية، فقد كان هناك إمكانية ثالثة للجمعيات المحلية وهي التعايش مع النظام. إن مفهوم الربانية لحوّا هو البديل السوري لمفهوم الصحوة المتطرف لمروان حديد ولمفهوم اذعان السلفية العملاني لعصام العطار. إنه تنظيم على مستوى القاعدة الشعبية يوحد بالأسلوب الفضفاض للطرق الصوفية كل القوى الاسلامية في البلد. فقيادته هي الجسم الاسلامي الوحيد القادر على صنع تحليل دقيق لظرف الإسلام، ولذلك فهو الوحيد المؤهل إعلان الرِدة. وبصفته القائد الروحي للحركة الاسلامية يجب عليه أيضا توجيه أعضائه نحو مسار عمل منطقي عندما يصبح الجهاد أمرا لا مفر منه.

إن انتفاضة حركة الاخوان المسلمين في سوريا والقمع الوحشي لها من قبل نظام الأسد في عام ١٩٨٢ يمثلان فشلاً لسعيد حوّا كربّاني. فتحليله للظرف السوري كان صحيحاً في الأساس، لكنه أخفق في إقناع الأفراد التابعين له بالحاجة الى التحضير الطويل وضرورة ضبط النفس. بالتأكيد، لقد جرّت عوامل قوية الإخوان المسلمين في النصف الثاني من السبعينات الى مسار العنف: جريمة قتل مروان الحديد عام ١٩٧٦، نجاح الثورة الاسلامية في إيران عام ١٩٧٩، الصعوبات الواضحة لدى نظام الأسد على امتداد هذه الفترة الزمنية. إلا أن كل هذه الأمور لا تعفي حوّا من المسؤولية عن الكارثة. فبعد كل شيء، مفهوم الرّدة ليس بأقل تطرفا من مفهوم الجاهلية، بل قد يكون أكثر تطرفاً. أما بالنسبة للمجاهدين، الذين لم يكن لديهم لا الوقت ولا القدرة لاتباع صياغاته المستخلصة، فإنه لم يكن هناك فرق بالنسبة لهم

بينه وبين مروان حديد. لقد ساعد مفهوم الرِدة على جر الإخوان المسلمين الى النزاع المسلح، ويبقى أن ننتظر ونرى إن كان فشلهم هذا سوف يقنعهم بمحاولة تجربة الطريقة الأطول، لكن الأكثر أماناً، للربانية.

اسحق وايزمان

جامعة حيفا، إسرائيل

Notes

1) On the biography of Hawwa see my," Sa'id Hawwa- The Making of a Radical Muslim Thinker in Modern Syria", Middle Eastern Studies, V ol.2 9, n".4 (October1 993),p . 601-623.
2) Emmanuel Sivan, Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics (New- Haven and London, 1985), p. 1-15
3) Sa'id Hawwa, Min Ajl Khutwai la al-Amam' ala Tariq al-Jihad al-Mubarak, 2 "n'e d. (n. p., 1979), p. 80-82.
4) Sa'id Hawwa, Jund Allah Thaqafa wa-Akhlaq, 2"' ed. (Beirut, n.d.), p. 5-9.
5) Ibid., p. 51-54.
6) Hawwa, Min Ajl Khutwa, p. 129-130.
7) Hawwa, Jund Allah, p . 394-395.
8) Sa'id Hawwa, Jawlatfial- Fiqhainia l-Kabir wal-Akbar wa-Usulihima,2" de d. (Amman, 1981), p. 8.
9) Bernard Lewis, The Political Language of Islam (Chicago and London, 1988),p . 85.
10) Sayyid Qutb, Ma'alim fi al-Tariq, many editions.
11) See Gilles Kepel, The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt(London, 1985).
12) Lewis, Political Language, p . 85.
13) Hawwa, Min NAl Khutwa, p. 147-148.
14) Hawwa, Jund Allah, p . 8.

15) Ibid., p. 10-11.
16) Umar F . Abd-allah, The Islamic Struggle in Syria (Berkeley, 1983),p . 102-103.
17) H.A.R.G ibb, Modern Trends in Islam (New-York,19 72),p . 34-35.
18) An example of Salafi writing that categorically rejects both the legal schools and Sufism is Salim Hilali, Muallafat Sa'id Hawwa : Dirasa wa-Taqwim(Cairo,1 983). For Hilali, Sufism is an innovation that has no trace in the Qur'an or in the Sunna. He regards Hawwa's Sufi sources, especially al-Ghazali, as unreliable, since in his opinion they were not experts in the science of hadith. Hilali proceeds to attack the acceptance of the schools as a blind imitation (taqlid), which has also no foundation in the sources and approves of a wide application of ijtihad. Hawwa's attempt to prove the existence of God through the findings of modern science (in his first book, Allah Jalla Jalaluhu, 3" ed. [Beirut, 1981]) is for him nothing but kalam. Hilali explains the success of Sufism as being a result of the awkward casuistry of the schools, which wearied the Muslim public .Hawwa's al-Ijabat (Cairo,1 984) is a reply to this book.
19) A pun which demonstrates that the essence of the controversy is who should be included in the concept to of salaf
20) Hawwa, Jund Allah, p. 117-118.
21) The analysis of Rida's thought is based on Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought (London,1 986),p . 69-83; Albert Hourani," Sufism and Modern Islam: Rashid Rida", in idem,The Emergence of the Modern Middle East (London,1 981),p . 90-102.
22) John O . Voll, Islam : Continuity and Change in the Modern World(Boulder, Colo., 1982), p. 33-86.
23) This constitutes a part of Hasan al-Banna's definition of his movement. Al-Banna himself had been a Sufi in his youth, but it appears that later on he became more removed from it. See Richard. P. Mitchell, The Society of the Muslim Brothers (L ondon,1 969),p . 14.
24) Hawwa, Jund Allah, p . 17-20.
25) Hawwa, Jawlat, p. 119.
26) Sa'id Hawwa, Tarbiyatunaa l-Rubiyya, 2""e d. (Amman, 1981),p . 67.
27) Ibid., passim.
28) Ibid., p. 68; see also ibid., p. 332-338.
29) Sa'id Hawwa, al-Mustakhlas fi Tazkia al-Anfus,4' he d. (Cairo,1 988),p . 158.
30) Hawwa, Tarbiyatuna,p . 170, 232.

31) Ibid., p. 172.

32) Hawwa, Jawlat, p . 120.

33) Ibid., p. 207.

34) Hawwa, Jawlat, p . 153-154.These Sufi movements are designated as jihad movements (al-Ijabat, p . 118) or even as revolutions(tbawra) (Tarbiyatuna, p . 9).

35) Hawwa ,al-Ijabat, p . 117-118. See the attack of Hilali on al-Ghazaliin Hilali, p . 36-39.

36) Hawwa, Tarbiyatuna, p . 206.

37) Sa'id Hawwa ,Fi Afaqa l-Ta'alim, 2"' ed. (Amman, 1981),p . 58.

38) Sa'id Hawwa, al-Islam, 3 "' ed. (Beirut,1 981),p . 542.

39) Sivan, Radical Islam, p. 3-10.

40) Hawwa, Jund Allah, p . 59 ; see also Sivan, Radical Islam, p. 51-52.

41) Sa'id Hawwa, Durusfi al-'Amal al-Islami,2 "' ed. (Cairo,1 983),p . 126.

42) Sa'id Hawwa, al-Madkhali la Da'wa al-Ikhwana l-Muslimin,2" ' ed. (Amman, 1984), p. 119-120.

43) Hawwa, al-Islam, p . 543; see also ibid., Fusulfia l-Imara wal-Amir,2" ' ed. (Hebron, 1983), p. 160-161.

44) Sa'id Hawwa, Hadhihi Tajribati...w a-Hadhihi Shahadati (Cairo,1 987),p . 53.

45) Ibid., p. 53-54; See also Muhammad Muti'a l-Hafizand Nizar A baza, Tarikh' Ulama Dimashq fi al-Qarn al-Rabi' 'Ashara l-Hijri(Damascus,1 986),p . 905-906.

46) Sa'id Hawwa, Ibhya al -Rabbaniyya(Cairo,1 984), p. 45-48.

47) Sa'id Hawwa, Mudhakkirat fi Manazil al-Siddiqi,ina wal-Rabbanipyina(Cairo, 1986), p. 29.

48) Hawwa, Ibhya al-Rabbaniyya, p. 23-24.

49) Ibid., p. 6-8.

50) Sa'id Hawwa, I jaza Tukhassisua l-Du'ah (Cairo,1 987),p . 29-30.

51) Hawwa, Ibya al-Rabbaniyya, p. 15-16.

52) Sa'id Hawwa,' Aqda l-Qarn al-Khamis' Ashara l-Hijri(Cairo,1 985),p . 81-82.

53) Hawwa, Ibhya al-Rabbaniyya, p. 49.

54) Hawwa, Fi Manazil, p. 3.

55) Hamid Algar, "The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of its History and Significance", Studia Islamica, N". 44 (1976), p. 128.

56) Yohanan Friedmann, Shaykh Ahmad Sirhindi(Montreal and London,1 971), p. 1; Algar, p. 142-145.

57) Hawwa, Ibhya al-Rabbaniyya, p. 49.

58) Ibid.

59) Frederick de Jong," The Naqshbandiyyain Egypt and Syria: Aspects of its History, and Observations Concerning its Present Day Condition" in Marc Gaborieau, Alexandre Popovic and Thierry Zarcone (eds.), Naqshbandis(Istanbul and Paris,1 990),p . 600.

60) Hawwa, Jund Allah , p . 380.

61) Lewis, Political Language, p . 84.

62) Hawwa, ibid., p . 388-389.

63) Ibid., p. 32.

64) Hawwa, Fi Afaqa l-Ta'alim, p. 31 ; his argument is different: the need to take into consideration public opinion, which today opposes any interference in the affairs of other states.

65) Hawwa, Jund Allah, p. 46, 380.

66) Ibid., p. 391.

67) Ibid., p. 386.

68) On al-Banna's stand ,see Mitchell, The Muslim Brothers, p. 217.

69) Gustave E . von Grunebaum, Medieval Islam : A Study in Cultural Orientation, 2n' ed. (Chicago, 1961), p. 197-198.

70) Hawwa, Hadhihi Tajribati, p . 58.

71) Hawwa, Jund Allah, p. 387; the complete text in 'Abd-allahal -Husayni,al -Judhur al-Ta'rikhtvyali l-Nusavriyvaal -'Alawiya (Cairo,1 980),p . 27-51,esp. p. 49.

72) Hawwa, al-'Amala l-Islami, p . 93-95.

73) Hawwa, Jund Allah, p. 46.

74) Hawwa, Hadhihi Tajribati, p . 28.